



TITLE:

# 初期ティリッヒの組織神学構想(2): 『組織神学』(1913年)の「教義学」 を中心に

AUTHOR(S):

近藤, 剛

---

CITATION:

近藤, 剛. 初期ティリッヒの組織神学構想(2): 『組織神学』(1913年)の「教義学」を中心に. ティリッヒ研究 2002, 5: 49-68

ISSUE DATE:

2002-09

URL:

<https://doi.org/10.14989/57606>

RIGHT:

## 初期ティリッヒの組織神学構想（２）

### 『組織神学』（１９１３年）の「教義学」を中心に

近 藤 剛

#### は じ め に

我々は初期ティリッヒの組織神学構想を明らかにするため、１９１３年の未公開草稿『組織神学』を分析対象としてきた。既に、我々は「弁証学（Apologetik）」の分析に基づき、「神学的原理（Das theologische Prinzip）」の特徴を明らかにした<sup>（１）</sup>。神学的原理とは、弁証学に特有の表現を用いるならば、「絶対的立場」（直観／理性）と「相対的立場」（反省／悟性）の相互に対立的な関係を是正するものである。つまり、それは、絶対的立場が相対的立場に下降して、相対的立場を上昇させながら共に帰還していくようなプロセスを表現するものであり、端的に言えば「逆説（Paradox）」の関係性に他ならない。ティリッヒの説明によれば、逆説としての神学的原理は、抽象的要素（義認）と具体的要素（イエス・キリスト）を構成要素とし、前者は一般的原理（知の立場）として認知される場合の学的抽象性（必然性）を、後者は特殊原理（信仰の立場）として認知される場合の具体性（神学的判断）を示す意味に用いられる。そして、この二要素の逆説的な統合を可能にするものが、神学的原理の絶対的要素（終末論的要素）であると考えられている。以上のように形而上学的・思弁的に論じられた神学的原理を、宗教的認識体系（三位一体論的構造）の中で具現化させることが、本論文で取り上げる「教義学（Dogmatik）」の課題なのである。

教義学では、神と世界・人間の関係が三一論的構造において解釈されている。「補遺：概要」（Tillich[1913], SS.427-428）に基づいて教義学全体の構成（諸命題）を三一論的に区分するならば、神に由来する世界の発生＝神論、世界に対する神の介入＝キリスト論、神への世界の帰還＝聖霊論となり、全体を神の生（神の弁証法的運動）の叙述として捉えることができる。しかしながら、「教義学の課題は、神学的原理における具体的要素の本質と現象形態を認識にもたらすことである」（ibid., S.349）と明言されているように、教義学の中心は、神学的原理の具体的要素であるキリスト論の形成に存すると理解されねばならない。つまり、神の生（神の弁証法的運動）を中心に展開されている教義学の構成と、その中におけるキリスト論の位置づけが問題となるのである。そこで、本稿では、三一論の各部門の内容を項目別に検討しつつ、全体の構成を明確化した上で、教義学体系における神学的原理の具現化について考察したい。

## 1 . 神 論

神論は、(1)神と世界 (§1-4) (2)神と罪 (§5-6) (3)神と義 (§7-8)の項目から構成されており、神の様々な属性(全能、愛、聖性、怒り)を組み合わせながら議論を展開させている。(1)では世界と人間の創造に関与する神の全能と愛が、(2)では人間の墮罪に関与する神の聖性と怒りが、(3)では世界の歴史に関与する神の義と恩寵が扱われている。神的生のプロセスは、世界の創造 人間の墮罪 審判と救済を通して弁証法的に叙述されていくが、各々の出来事に対する神の関わり方が二重性(肯定と否定の同時性)を帯びており、単純な弁証法として処理できない。つまり、神的生のプロセス自体と、対蹠的に機能する神の属性とを、どのように関係づけて論じていくのが、最大の焦点となる。

### (1) 神と世界

神論は先ず、神概念を規定することから開始される。ティリッヒの論述によれば、教義学は宗教哲学の神概念(vgl., *ibid.*, SS.291-292)を前提しており、神は「絶対的な人格(*die absolute Persönlichkeit*)」(*ibid.*, S.328)として規定される。この表現の意図は、抽象的な神概念(絶対的宗教、理性的宗教)と具体的な神概念(具体的宗教、実定的宗教)との対立を克服することにある。キリスト教の神は、世界から超越するものとして絶対性を帯びているという意味で抽象的であるが、様々な方法を用いて世界と人間に関与するものとして人格的表象を伴うという意味で具体的でなければならない<sup>(2)</sup>。ティリッヒは、こうした神概念の矛盾を解消するために、神概念の解釈に対して逆説を導入する。「教義学の任務は、この矛盾が神学的立場で、逆説によって克服されることを示さねばならない」(*ibid.*, S.329)と主張される通りである。つまり、絶対性と具体性は神の内部において逆説的に結び合わされており、対立における逆説的な統一が神をして「生ける神(*ein lebendiger Gott*)」たらしめていると考えるのである。以上のことを前提して、教義学では次のような神概念が定義される。即ち、「神は無限なる多様性(*Mannigfaltigkeit*)の統一性(*Einheit*)である」(*ibid.*, S.328)。敷衍すると、「神は、様々な要素 それらは、それにもかかわらず、神の生において一つである によって自らの内に緊張を引き受けねばならず、多様者(*ein Verschiedener*)にして唯一者(*der Eine*)でなければならない」(*ibid.*, S.329)。自らの内にある緊張が、神の「躍動的生(*Lebendigkeit*)」を維持し、促進させることになる。多様者としての神は、空間と時間における多様性、感情における多様性(神の人格的表象としての喜怒哀楽) 行為における多様性(神の創造と破壊)などを通して表現されていく。しかしながら、「全運動の未知なる背後」(*グンケル*)<sup>(3)</sup>といった抽象化された神理解が宗教史において進展すると、多様性の表象は後退を余儀なくされる。即ち、神の多様性(具体性)に代わって神の空間的・時間的超越性、及び神の意志の永遠性が強調さ

れ、結果的に神の唯一性（絶対性）が優位を占めるようになる。キリスト教では、神の多様性を素朴な形式によって主張することはできなくなり、神学的議論に耐え得る洗練された形式が求められるようになる。そこで考案された形式こそ三位一体論に他ならないと、ティリッヒは主張する<sup>（４）</sup>。

ティリッヒの三一論解釈の特徴は、父なる神、子なる神、聖霊なる神の伝統的な区別に照応させた、「神の統一性の要素」、「相違性（*Verschiedenheit*）の要素」、「相違性の統一性への帰還の原理」なる表現を導入していることである。ティリッヒはこれらの表現を駆使して、神の躍動的な生を丹念に描写しようと試みる。元来、神は純然たる統一性の相を成している（父なる神）。しかし、神は統一性に停留したままではない。何故ならば、神は生ける神であって、我々の歴史へ直接に介入するからである（子なる神）。従って、活動的な神は自己の外部へ赴くため、自らの統一性から多数性（*Vielheit*）を発出させねばならず、そのために自らの内に自らとの差異性（*Unterschied*）を担うのである。補足すれば、多数性を生む差異性が神の内部に措定されねばならないのは、神の外部には如何なる世界もあり得ないからである。ティリッヒは、アリストテレス的な「純粹現実態（*actus purus*）」や、スコラ学的な「実在的存在体（*ens realissimum*）」に示される静的な神理解を甘受することはできないとし、多数性を発出するために相違性の要素を内包した統一性こそが、動的な神理解に適切であると考えたのである。こうした神理解の思想史的根拠として、ティリッヒは神秘主義者や神知論者の直観、あるいは、ヤコブ・ペーメ、エティンガー（*F.C.Oetinger, 1702-82*）、バーダー（*F.X.von Baader, 1765-1841*）といった思弁的哲学者の概念、殊にシェリングの「神の内なる自然（*die Natur in Gott*）」の概念を挙げている。いずれにせよ、神の統一性の中に差異性が内包され、しかもそれが多数性となり外部へ発出された後、再び内部に帰還するといった動的なプロセスが重要なものであり、ティリッヒの言葉を引用すれば、「このことが神の生、無限の成就、存在する全てのものの充滿（*pleroma*）を、神自身の中に位置づけることを可能にし、再び神の存在の統一性へと止揚することを可能とする」（*ibid.*, S.331）のである。

さらにティリッヒは、この論理形式から神の特性を次のように解釈している（*vgl.*, *ibid.*, S.332）。「神の至福（*Seligkeit*）」とは、神が自らの内に含んだ差異性との対立を永遠なるものとして止揚することである。「神の自己満足（*Selbstgenügsamkeit*）」とは、神が自らの内においてのみ全ての生を有することである。「神の全能」とは、神が自らの内に措定する無限の差異性を永遠において成就し、それを強力に保持し続けることである。「神の愛」とは、神が他なるものを永遠なる愛の対象として自らに起因させ、他なるものを永遠なる愛の力において自らへと帰還させることである。但し、このような神の特性によって示される三一論的展開は、永遠における活動であることが注意されねばならない（内在一論）。以上の議論では、神の統一性における差異性の措定について一定の理解は得られたが、差異性を統一性へ帰還させる原理について説明が不足しているのである。つまり、時間における活動として三

一論的展開を捉え直す必要がある。そこでティリッヒは、議論を内在的三一論から経綸的三一論へと発展させていくのである。世界と人間に關与する神的生のプロセスは、神の属性を起点として考えられ、議論は以下のように進展する。

世界創造に關与するのは、「神の全能」である。ティリッヒの定義によれば、世界とは「個別的なものとしての全ての個別的なものの総体 (der Inbegriff alles einzelnen als einzelnes)」(ibid., S.333)である。「個別的なもの」は「個別的存在 (Einzelwesen)」と共に教義学に頻出する用語であるが、明確な概念規定はなされていない。私見によれば、これまでに登場してきた相対性、具体性、多数性を個別化した存在物一般 (個人、及び自然を含む個物) として理解するのが妥当であると思われる。個別的なものには、神の全能の法則下にある時間・空間の諸範疇、及び原因・作用の連関が完備されており、それらが「個別的立場 (Einzelstandpunkt)」を形成している。全ての出来事は個別的立場において、時間・空間の諸範疇、及び原因・作用の連関に規定されている。それ故に、世界はある一定の統一性 (世界観) を達成することができる。ティリッヒの見解では、神が自身との差異性において個別的なものを指定する限り、逆に言えば、個別的なものが神と絶対的に結合されている限り、神の全能は保全されると考えられる。伝統的な教義学で語られる「無からの創造 (creatio ex nihilo)」の教説も、個別的立場に対する神の主権と絶対性を擁護する表現であると、ティリッヒは解釈している。神の全能とは、万物が神から出て、神によって、神へ向かって存在することを意味しており (vgl., Rom.11:36) モルトマンの言う唯一神論的 = 専制君主制<sup>(5)</sup>な恣意性を意味するものではない。但し、神の全能を論じるだけでは、創造思想の深みに到達することはできないとティリッヒは判断する。何故ならば、神の全能によって統御されているはずの世界には夥しい不条理 (罪・悪・死) が存在するからであり、神の全能という属性のみで世界の現実を説明することは不可能であり、最終的には<神義論的アポリア>に陥らざるを得なくなるからである。そこでティリッヒは、「神の愛」という属性に着目する。神の全能とは対蹠的である神の愛という属性が導入されることによって、「世界は子を通して、子において創造される」という聖書的・教会的な表現が見出され、差異性の要素としての子なる神が世界を担うということに特別の意味 (神学的逆説) が付与されるのである。この点を明瞭に論じるため、議論の焦点は世界の創造から人間の創造へと移行する。

ティリッヒの理解によれば、人間存在とは「神的生の具体的な統一性が完全に叙述される個別的なもの」(ibid., S.335)である。人間存在は「神の似像」、「神の自由なる愛の対象」として把握される。神の愛は、神が人間を創造することによって、しかも人間に自由を与えたことによって、昭示される。「神の似像」という概念は、自由を付与された人間が神の愛に適い得る存在になるという暗示であり、「自由において神へ帰還するために、人間は自由である」(ibid.) という定式を基礎付ける根拠になる。神の全能が個別的なものの全ての対立を統制的に解決し、世界 (個別的なものとしての個別的なものの総体) を完成へと導く一方で、神の愛

が人間に自由を与え、自由において神へ帰還するよう期待するのである。しかし、人間は神の全能による統制に抗い、神の愛による期待を裏切ってしまう。何故ならば、人間的自由の本質とは、人間が神に反逆し得るということ、神の愛を侮辱し得るということ、神の全能に挑戦して自己自身を主張し得るということをも含むからである。むしろ、神の愛は人間の反抗によって期待を裏切られるにもかかわらず、それでもなお人間を愛するから、真の愛（無償の愛）と成り得るのであって、このことが神性の深み（神学的逆説）を表すものとなるのである。人間の側では、自由の放埒（カント的な表現を用いれば、感性的衝動や傾向性）によって、神の統一性や永遠なる愛との交わりが損なわれ、人間存在は相対性の領域に捕囚され、絶対的統一性への志向性を忘却した分裂状態に陥ってしまう。その時、人間的自由は非自由に倒錯し、人間存在は「アウクスブルク信仰告白」に記されるような罪深さ（*Sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia*）に没落していくのである（vgl., *ibid.*, S.337）。

## （２）神と罪

こうして神論から罪過論へと議論が展開され、神の創造と人間の墮罪の関係が問題とされる。ティリッヒの定義によれば、罪とは「神の聖性」の絶対的要求に抗う「個別的存在としての個別的存在の自己主張」であり、「神の愛の交わりの拒否」（*ibid.*）である。敷衍すると、個別的存在が神へ帰還するという目的に反抗して、自己自身を主張し、神的生の統一性から逸脱することが罪なのである。個別的存在の自己主張による神への背反から、個別的存在の立場は「罪過性（*Sündenhaftigkeit*）の立場」へと変質し、さらに相対的立場と同定されるようになる。つまり、「罪の立場は反省の立場の要素として認識される」（*ibid.*, S.338）のである。補足すれば、絶対的立場（直観）の体系化に抵抗し、全ての演繹され得るものの総体を破壊しようとする相対的立場（反省）の性格は、演繹されず、従って止揚されることのない罪の性質に合致すると考えられるのである。神学にとって、罪過性の立場は既に常に前提されているものであり、その意味においてティリッヒは、オリゲネス、カント、シェリングの思想史的系譜にある「超越的墮罪説（*Gedanke des transzendenten Sündenfalls*）」を採用する<sup>（６）</sup>。人間の墮罪は、空間と時間における実存に先行する超越的な出来事であり、我々が現実に存在する以前から既に生起している出来事である。従って、我々の実存は神の創造であると同時に墮落の状態に置かれている（後期ティリッヒの表現を借りれば、「創造と墮落の一致」！）<sup>（７）</sup>。しかし、この超越的墮罪はシェリング的に説明すれば、人間の由来する創造的根拠から恣意的な自由が破り出ることによって、歴史的次元の具体的行為において現実化される。即ち、罪過性の立場は、人間存在に関係する全ての立場に対して原理的に先行していると考えられる。そこで問題になるのは、罪に対する神の関係である。この問題は、神の全能を制限するか、あるいは、罪の原因を神自身に帰するか、といった二者択一を迫る。ティリッヒは、この問題に対しても逆説を適用する。つまり、神は統一性に反抗する個別的存在を、神自身の存在の統一性において受容

するのである。端的に言えば、神は罪を否定すると同時に肯定する。この逆説的な洞察のみが、罪に対する神の関係を理解可能なものにすると、ティリッヒは力説する。

罪過性の立場が全ての立場に先行すると考えるならば、個別的存在に浸透する普遍的な罪過性を承認せざるを得なくなる。こうした普遍的な罪過性の経験が、原罪（Erbsünde）説に導くのである。罪過性の立場は次のような三段階を経て、個別的存在に肉薄する罪責感情になる。その議論を要約すると、次のようになる。反省の範疇（相対性の領域）に含まれる全ての個別的存在は、罪過性の下に拘束されている。この状態を神に反逆する自己主張の恣意的行為によって現実化させる可能性は、人間的自由の本質に潜在している。この可能性は自由の意志によって現実化される。従って、人間的自由による自発性がもたらした罪過性は、主観的な罪責（Schuld）となる。ティリッヒの理解によれば、神への背反によってもたらされる疎外、苦難、罪悪、死は、神に反逆する個別的存在が再び神と結び合うために帰還せんとする内的要請を顕わにする以外に、何の目的も持たない。従って、神への背反は、神的啓示の顕現を必然的なものにするという観点から、神自身によって肯定されるのである。神は全ての個別的存在を罪の下に決定したが、それ故にこそ、神は全ての個別的存在に憐れみをかけるのである（vgl., Rom.11:32）。つまり、罪は神の怒り（神の愛の否定的要素）の対象であると同時に、神の愛の対象なのである。このことが「神学的立場の深み」であり、ティリッヒの言う逆説の本領に他ならない。神学的洞察は、神の怒りと神の愛の緊張的関係を根底に据えており、神思想の逆説性を強調している。神は愛において個別的存在と結合したいのであるが、愛の故にこそ、この結合を一旦は怒りにおいて拒絶しなければならない。神は個別的世界との全き交わりを切望するが、それは敢えて成就されないままである。何故ならば、その間に神自身が世界の苦難に関与するからである。付言すると、時間と空間の諸範疇が神の中で指定される限り、神は現実における苦難に関与しなければならない。ティリッヒの主張に基づくならば、これが唯一可能な「神義論の原理」<sup>(8)</sup>である。

### （3）神と義

神論は最後に、「神の義」と「神の恩寵」について論じている。神の義とは、否定に強調が置かれた、個別的存在に対する肯定と否定である。敷衍すると、個別的存在が神的生の統一性に帰還する限り、神の愛は個別的存在を肯定するということであり、個別的存在が統一性と対立して自己主張する限り、神の怒りは個別的存在を否定するということである（vgl., ibid., SS.342-343）。このような神の義が実現される＜場＞こそ、人間の生の形式である歴史に他ならない。神の義は、歴史において人間の生を睥睨し、審判する。全ての個別的存在、共同体、民族、制度、体系が神性への遡行と逆行の軌轢に苛まれながらも、固有の存在と意味を獲得しようし、歴史を構築していく。歴史の形成過程では、罪過性が度重なる破壊、解体、無化によって支配権を確立する一方、それを粉碎する生の強靱さや、上昇への志向性が神的生の

統一性への回帰に献身する。

ところで歴史の中で作用する義の概念は、個別的存在の権利主張に応じて、その付与と棄却（剥奪）を決定する。何故ならば、個別的存在の権利主張は、神によって制限されるからである（vgl., Mt. 25:29）。神の義は与えては取り去り、破壊しては建設するという、歴史における神的生の展開を規定している。それが神の愛に対する個別的存在の関係を含むことによって、「義の弁証法」を形成することになる。つまり、義の弁証法では、神の愛の対象である限りの個別的存在は、永遠の意味を与えられ、神の統一性へと受容されるが、神の怒りの対象である限りの個別的存在は、神の聖性によって有罪判決を受け、虚無へ落とされるのである。歴史の本質は上述のような矛盾した二重性（歴史に対する審判と救済！）であり、このことが生の不条理の淵源となっている<sup>（９）</sup>。しかし、そうであるからこそ、この矛盾を解消する存在が希求されることになる。この矛盾の解消は、神の義によって実行されない。何故ならば、神の義は基本的に個別的存在の権利主張を裁定する役割を負うのみだからである。従って、その解消は神の愛と神の怒りを逆説的に統合している神の恩寵によって達成されねばならない。

個別的存在を絶対的に否定する神の怒りと、個別的存在をその反逆性にもかかわらず絶対的に肯定する神の愛を統合しているのが、神の恩寵（神の義の核心）である。神の恩寵は、積極的なものの肯定と消極的なものの否定、統一性の肯定と我性（Selbstheit）の否定を同時に求める。神の恩寵の働きは、歴史の矛盾した二重性の克服をめぐって、つまり、ティリッヒの説明では、世界史と啓示史の対立をめぐって、説明される。本来、歴史は文化・道徳・宗教（人間的自由が正当に発露された現象形態）によって、神的目的に向かって連綿と形成されるべきである。しかしながら、神的目的は相対性の領域において歪曲され、隠蔽されてしまう。つまり、神の愛は世界史を通して顕示されないままなのである。そこで、神の義が相対性の領域を断罪するが、それを完全に廃棄してしまうと、具体的な世界史の形成が困難となってしまう。従って、神の恩寵が相対性の否定と肯定を同時に要求することによって、啓示史における審判と救済を世界史のプロセスに組み入れるのである。このプロセスを経なければ、世界史は神的目的を達成し得ないままである。そのような例として、ティリッヒは古代イスラエルの歴史を取り上げている。イスラエルの歴史では、正当にも絶対的範疇（契約思想、罪概念）が預言者の倫理的一神教、メシア的・終末論的待望に結実し得た。しかし、義の立場は選民思想によって民族の領域に規定され、相対化されてしまった。結果的に、イスラエル民族は神への反逆を繰り返すようになった。神の義の核心は自由なる恩寵であるため、民族性に束縛されてはならず、人為的に歪曲された義の立場は、原理的に恩寵の立場によって克服されねばならない。しかし、選民思想は強く残存し、相対化された義の立場は固定化され、神の恩寵は顕現されないままだったのである。従って、歴史の真の完成を可能とする、審判と救済の逆説的統一への志向性が求められたのであり、神の恩寵の賜物が待望されたのである。これより神論は、キリスト論へと移行することになる。



## 2. キリスト論

キリスト論は、(1)キリストの栄光 (Herrlichkeit) (2)謙卑 (Niedrigkeit) (3)高挙 (Erhöhung) に分節される。(1)では神学的原理における具体的要素の現象形態 = 受肉 (§9-10) が、(2)では神と人間の和解 (§11-12) が、(3)ではキリストの高挙と信仰者の再生 (§13) が扱われている。ティリッヒの解釈の特徴は、キリストの栄光の位置づけにあると考えられる。つまり、ルター神学の中心的位置を占める「十字架の神学 (Theologia crucis)」では、十字架の死における謙卑からキリストの栄光が示されるわけだが、ティリッヒは神の人間化 (受肉) を前面に打ち出し、その中でキリストの栄光を論じている。その構成の意図に留意しながら、初期ティリッヒのキリスト論を詳しく検討したい。

### (1) キリストの栄光

キリスト論の蘊奥は、以下の命題 (§9) に示される。つまり、「ナザレのイエスにおいて、神学的逆説が個別存在の中に実現される」(ibid., S.348) ということである。神と史的イエスの統一性は、神から見れば、神の具体的要素が罪過性の状態へと完全に進入していくことから確保され、イエスから見れば、神の生きた統一性に向けて我性を完全に廃棄していくことから確保される。史的イエスに対する教義学の立場は、弁証学で論じられた神学的判断 イエス・キリストにおいて神学的原理が具体化されたという判断 に依拠する。従って、教義学の中では、史的イエスをめぐる当時の論争は全く取り上げられておらず、歴史的懐疑主義 (歴史的相対主義) との対決も問題化されていない<sup>(10)</sup>。

ところで、キリスト論的思惟の問いは、神は如何にしてイエスに到来するのか (上から下への運動) イエスは如何にして神に到来するのか (下から上への運動) という二点に分岐する。先ず、と に共通する問題として、個別存在に対する子なる神の根本的態度を確認しておきたい。ティリッヒの理解によれば、子なる神の根本的態度とは、神の人間化 (受肉) によって象徴される個別存在の直接的肯定 (die unmittelbare Bejahung) であり (個人として現れたイエス) なお且つ、個別存在を神へと帰還するために廃棄されるべき要素と見なす間接的肯定 (die mittelbare Bejahung) である。廃棄されるべき個別存在に対して、何故ここで否定と断言せず、間接的肯定と表現したのであろうか。その理由が、ティリッヒのキリスト論を読解する上で問題となろう。いずれにせよ、子なる神と個別存在の関係は、直接的肯定 (子なる神の個人化) と間接的肯定 (個別的なものへの関与) によって規定されていることを確認しておきたい。

上から下への運動: 父なる神は個別的立場において子の誕生 (Zeugung) を実現させ 換言すれば、神が永遠の統一性において個別的立場を担うということ、自らの子を個別存在

とする。換言すれば、神が自らの内に措定する差異性を外部（疎外された世界）へ発出させるということ。従って、子なる神は個人となる（受肉）。ティリッヒは、この神の人間化を「キリスト論の神秘」、「逆説の秘密」、「謎であると同時に答え」であると形容し、合理主義的解釈によって排除される神秘性を積極的に擁護している（vgl., *ibid.*, S.349）。ティリッヒによれば、神の人間化は神的実体と人的実体の一致（「同一実体（*homousios*）」）として、神における仮象の身体（仮現論）として、神性と人性の統合（神人両性論）として論じられてきたが、いずれの解釈も受肉という＜逆説の深み＞を透徹するまでには至らなかったと慨嘆される（vgl., *ibid.*, SS.349-350）。むしろ、これらの解釈は信仰による逆説的肯定を権威による肯定（教義的形式化）と混同し、逆説の概念的把握を推進してしまったと批判される（逆説の合理化）。ティリッヒは、逆説をその純粋性において示すことが神学の使命であると喝破し、ナザレのイエスにおいて子なる神が個人になったという命題に、次のような意味を付加する。つまり、神的生から見た場合、個別的なものの統一性は、個別的なものが個別的なものとして自己を主張しない限り、保全される。それと同時に、神から疎外された生から見た場合、個別的なものの統一性は、個別的なものが個別的なものとして自己を主張する限りでも、相対的な統一性（世界観）を保持し得る。つまり、双方の場合において等しく、神性の統一の要素が、つまり多様性の具体的統一性が活動的に機能しているということであり、そのことが個別存在に対する子なる神の根本的態度を示しているのである<sup>(11)</sup>。従って、絶対的な統一性と相対的な統一性は二つの実体ではなく、又は二つの現象における一つの実体でもなく、二つの異なる立場にとつての同一の弁証法的な根本命題（*Grundsatz*）に他ならない。この事態を正当なものとして証明するのが神の人間化（受肉）、即ち、我々の範疇におけるイエス・キリストの現臨なのである。子なる神が個別存在を自身の生の要素として直接的に肯定し、それを神から疎外されたものとしても間接的に肯定すると言われる所以である。

下から上への運動：キリスト論的思惟のもう一つの側面は、神へと向かうイエスの運動を示している。近代の神学は、この下からの運動をイエスに対する倫理的・人格的範疇の適用と考える。敷衍すれば、道德的範疇（規範／合理主義）、主知主義的範疇（預言者・教師／自由主義）、美的範疇（調和的人格性／モダニズム）、混合された形式（人格性の担い手／ヘルマン神学）などである（vgl., *ibid.*, S.352）。しかし、これらの定式は不十分であり、ティリッヒは絶対的範疇の適用を主張する。絶対的範疇という概念は弁証学、及び教義学に頻出するが、明確な概念規定が与えられていない。私見によれば、この概念は義認、審判、契約に関係する神の絶対的主権を示唆していると考えられる。神学的原理の抽象的要素がイエスにおいて具体的となったことから、イエスに適用される絶対的範疇とは、義認の執行における神の絶対的な権能を帯びたものであると理解しておきたい。例えば、イエスは「義とされた者」であり、「絶対的に選ばれた者」であるという教義学的表現が、そのことを例証している。神の恩寵はイエスにおいて絶対的に作用するのであり、それ故に、イエスは罪過性の立場を絶対的に超越し、その

状態を神へ帰還させることができるのである。従って、神への帰還の原理はイエスに直結していると言える。下からの運動を正確に描写するならば、イエスにおいて、イエスを通して、神は世界へと到来する、と記すことができよう。

とに共通する課題は、以下の事柄を明示することである。つまり、隠された否定性ではなく、顕わとなり赫々と勝利した肯定性に眼差しを向けることが重要であること(vgl., *ibid.*, S.352)、そして、そのことがキリストの栄光を第一に位置づけることにつながったということである(否定の前提となる肯定の強調)。次に、キリストの栄光は、イエスの言葉、イエスの行為、イエスの苦難を通して語られることになる。

これまでの考察から、キリスト論の焦点は具体的現象面に絞られていく。「イエスは彼の神的人間的栄光を、彼の権威ある宣教と神学的原理の無比の実現によって顕示する」(*ibid.*, S.353)と述べられる通りである。福音書におけるイエスの宣教は、神学的原理の三要素を含み、それを明瞭に表現している(vgl., *ibid.*, SS.353-355)。絶対的範疇(義認思想)は、イエスの説教の基盤となっている。イエスは彼の説く規範を原理的な絶対性において、即ち、山上の垂訓の逆説において捉える。山上の垂訓では、我性の完全な放棄が要求され、神的な完全性が規範として確立される。この局面では一切の妥協が拒絶され、神性を人間的なものへ歪曲することや、神への奉仕を自己自身への奉仕に摩り替えることなどが厳しく戒められる。神は、自らに反逆する全ての個別的存在に対して峻厳な否を宣告するが、同時に絶対的な然りを発言する。こうした逆説は、最も小さき者と最も貧しき者を絶対的に尊重し、罪人を肯定し、罪の赦しを宣言するイエスの使信(神の無条件的な赦しの愛)において表現される。まさに逆説こそが、イエスの使信の神髄なのである。従って、自由主義神学が試みたように、イエスの言葉から日常的な倫理的規則を抽出しようとすれば、現状との妥協を招くか、イエスにおいて体现された神学的逆説を懐疑的にする「理解不可能性」へ導くかに終わるのみである。要するに、イエスの宣教は、その絶対性と純粋性における神学的原理の表現として理解されねばならない。

神学的原理の具体的要素はイエスのメシア的な自己意識に含まれ、自己規定としての「人の子」概念において表現される。人の子は苦悩し、悲嘆し、死なねばならないというイエスの信念において、逆説は具体的に成就される。ティリッヒによれば、イエスが人の子になるという意識を十字架の苦難と合致させたことが、彼の宣教を絶対的かつ具体的なものにすると考えられている。終末論的要素(神学的原理の絶対的要素)はイエスの説教の始まりであり、終わりである。「神の国は近づいた」という知らせと共に、イエスは自らの宣教を開始し、偉大なる終末論的講話によってその宣教を終えた。世界の終焉に立つ終末論的な意識は、イエスの説教に絶対的範疇の権能(罪を赦す権威)を与え、具体的な救済的行為を実践させる。つまり、イエスは絶対的範疇を宣教するのみではなく、それを共同体に対して執行するのである。イエスは全てを放棄する要求と引き換えに使徒たちを受け入れ、その行動原理に罪人たちは付き従う。イエスはメシア的な自己意識を単に保有するのではなく、その都度に 例えば、メシア

的な栄光を自己の奉仕に摩り替えるよう迫る「サタンの誘惑」に抗して、あるいは、苦難の道を回避するよう勧める弟子たちによる「ゲッセマネの誘惑」に抗して、勝ち取っていくのである。それ故に、キリストの栄光は不可侵なのである。しかしながら、キリストの栄光が絶頂を迎えるのは、謙卑を伴った十字架の死においてである。

## (2) キリストの謙卑

キリストの栄光は謙卑と併記されることから、より彩光を増していく。キリストの謙卑は、十字架の死によって徹底的に示される。ティリッヒによれば、「キリストの十字架は、罪過性の立場に対する完全な否定と完全な肯定である」(ibid., S.355)と主張される。つまり、罪過性は神の子の死という極限まで挙揚されることによって、否定されると同時に肯定されるのである。何故ならば、十字架において、罪過性の立場(個別的立場)を破壊する神の義と、個別的存在の罪責を担う神の愛が同時に成就されるからである。

イエスの苦難と死は、イエスの栄光の啓示であると同時に謙卑の表現である。これが直接的かつ意識的な切迫さを帯びたイエス・キリストの存在の逆説である(vgl., ibid., SS.355-356)。十字架におけるキリストの死は神の愛の最高の行為となり、神の怒りの否と愛の然りを統合する。神の怒りは罪過性の立場を拒絶し、個別的存在の苦難と死、精神的生の崩壊をもたらした。他方、神の愛は、その自由なる愛の故に、自らの子であるイエスを罪過性の立場に派遣して、個別的存在の罪責を子の死に至るまで担うのである。ここで「神義論の原理」が働き、神は怒りの否を自らに引き受けることになる。これが罪過性の立場に対する絶対的否と絶対的然りの逆説的統一である。この段階に達すると、神の苦難が我々の至福に転じ、神の死が我々の命に転じる。こうした神学の逆転的発想が「神性の深み」における最も奥深い洞察であり、最も意味深い逆説なのである(vgl., ibid., SS.356-357)。

以上のことを約言するには、次の引用が妥当であろう。即ち、「キリストの十字架によって神と人間の対立が廃棄され、両者の和解が基礎付けられる」(ibid., S.357)。キリストの十字架は絶対的な神の行為であり、世界の出来事に対して決定的な意味を持っている。当然ながらキリストの十字架は、主観的な罪過性の領域(罪責感情)とも根本的に関係することになる。ここから派生するのが代理の思想(Stellvertretungsgedanke)である(vgl., ibid., SS.358-359)。代理の思想は、アンセルムスの贖罪論(Satisfaktionslehre)によって最も効果的に形成された。それによると、キリストは人類の罪のために相応の贖罪を果たすと考えられる。つまり、キリストの苦難の無限の価値が、神の前での人間の無限の罪責を克服するのである。この代理の思想は、自らの罪責感情を軽減あるいは転嫁しようとする人為的救済の打算的要素と量的要素を反駁する。何故ならば、キリストの代理には、個人による主観的な執り成しは存在しないからである。しかし逆に言えば、そのことによって贖罪論一般は宗教的意識と道徳的意識から懷疑を向けられ、結果的に実践的な教義としての有効性を発揮し得なかった。むしろ、代理は直接

に個人に関係する必要がないため、非道徳的にさえなりかねない。そこでティリッヒは、代理を次のように解釈し直している。代理とは、神の怒りの下にある世界への神の介入以外の何ものでもなく、端的に言えば、「神の怒りの担い手」に他ならないと。さらに、代理は罪過性の立場を担う神の自由なる愛の行為でもあり、その行為の前には、全ての救済のメカニズムが挫折せざるを得なくなると理解される。従って、自らの罪責に対する贖いとして、他者の功績を機械的に算入することが斥けられる。それに代わって問題とされねばならないのは、「義認の逆説の具体的成就」( *ibid.*, S.359 ) なのである<sup>(12)</sup>。神は空間と時間の中で、キリストの十字架において、罪過性の立場、疎外、罪悪、死を否定すると同時に、それらを自らの苦難として担い肯定する。この事態が「義認の逆説」の成就なのであり、そのような逆説的洞察を得て、罪は原理的に克服される。この認識によって、罪過性の立場の一員である個人は、神によって担われ、救済されるという確信を得ることができるのである<sup>(13)</sup>。

これまでの議論をまとめておこう。キリストの十字架は、背反的な個別的存在を絶対的に否定する神の裁き(神の聖性による絶対的断罪)を成就すると同時に、罪過性の審判を自らの子に背負わせる神の赦し(神の愛による無条件的赦免)をも成就する。罪に対する絶対的な然りは、キリストの十字架において、絶対的な否との統一性において現実化される(これは決定的に重要な事柄である!)。ここでは如何なる懷疑もなく、応報もなく、自負もなく、反抗心は自己自身への審判となり、神への畏怖は恩寵の確信となる。このことが神と人間の和解であり、否と然りの統一であり、逆説なのである( *vgl.*, *ibid.*, SS.360-361 )。

### (3) キリストの高挙

最後にキリスト論を締め括るのが、高挙に関する議論である。「イエスの栄光と謙卑の矛盾は、彼の高挙によって止揚される」( *ibid.*, S.361 )。このような命題が提示されているにもかかわらず、ティリッヒは高挙に対して栄光や謙卑以上の意義を与えていない。何故ならば、高挙は罪過性の立場の克服に対して、何ら新しい要素をもたらさないと判断されるからである。むしろ、その克服のために必然的となる要素は、栄光と謙卑が顕わとなる十字架の中に全て含まれていると考えられる。ティリッヒの表現を用いるならば、高挙とは十字架の結果であり、栄光と謙卑の均衡である( *vgl.*, *ibid.* )。神学的原理の絶対的要素(終末論的要素)が神学的原理の抽象的要素と具体的要素の永遠の成就を含んでいるように、高挙はキリストの栄光と謙卑の矛盾の止揚を意味している。十字架が和解(神と人間の対立の原理的な止揚)をもたらすように、高挙は信仰者の再生(罪過性の状態の現実的な克服)をもたらすのである。キリストの高挙に対する懷疑は、イエスのわざの効力に対する懷疑であり、神の愛の救済に対する懷疑であり、神学的立場自体に対する懷疑である。神学的原理は、以下の三つの正当な評価を求める。即ち、

十字架が世界の現実的な救済になるということ、キリストが事実上、罪過性の立場を克服したということ、キリストは個人として、同時に神の永遠なる子として神に帰還したという

こと、の承認が求められる（vgl., *ibid.*, S.362）。

キリストの高挙によってもたらされるのが、信仰者の再生である。再生は利己的な意志と神に対する反抗を克服し、キリストとの交わりを創造し、信仰の力を与える。再生は神との統一性における至福、世界に対する道徳的自由、等しい自由における愛の交わり、生の全き充実における神の栄光の神秘的観照を信仰者に与える。ティリッヒの理解によれば、再生の構成要素は神学的原理の三要素に対応し、信仰（抽象的意味）、愛（具体的意味）、希望（絶対的意味）となる。再生の第一の要素は信仰であり、再生は「信仰の力の授与（*collatio virium credendi*）」（*ibid.*, S.363）によって基礎付けられる。信仰とは「信じられるところの内容（*fiducia*）」（*ibid.*）を絶対的なものと宣告するような、神の審判に対する謙虚な受容性（*Rezeptivität*）なのである（狂信や熱狂は効力を欠いた抽象に陥るか、主観主義の自己主張、さらには自己破壊へ導くのみである）。再生の第二の要素はキリストとの具体的な結合、さらに、キリストにおいて結合された全ての者との結合、つまり信仰によって直接に一つのもつとされる愛である。再生の第三の要素は、希望である。希望は、永遠において成就される神との統一性が現実的に実現されるという確信をもたらす。こうした信仰・愛・希望という三重性（*dreiheit*）において、神の行為は人間にとって有効なものとなる。再生の思想を構成するこの三重性が、逆説としての神学的原理を掲げる宗教、即ちキリスト教の要諦であると指摘できるだろう。

### ３．聖霊論

聖霊論は、（１）神への人間の帰還を論じた救済論、（２）神への自然の帰還を論じた終末論に大別される。（１）では神と人間の統一性を回復させるキリストの高挙（§14-16）が再論され、（２）では罪過性の状態の破棄、及び「個別的人格性（*Einzelpersönlichkeit*）」の完成に至るプロセス（§17-19）が考察される。しかし、ここで論じられる聖霊論は、次に展開される「倫理学」への予備的考察という性格を強く滲ませており、内容的には具体性を欠いていると思われる。

#### （１）神への人間の帰還

イエスの歴史的な生において、父なる神と子なる神の統一性は相対性との緊張関係にあるが、その緊張は高挙されたキリストと神との再統一において克服される。その際、個別性の要素は棄却すべき対立の要素ではなくなり、完全に排除されることなく、義とされ、救済され、愛される要素となり、神の中に永遠に留まる。従って、個別的存在がキリストの高挙によって神の統一性の内に位置づけられる限り、個別的存在は神にとっての永遠の意味を獲得するのである。子なる神が自ら担うのは個別性の立場全体の義認であり、罪過性の立場に置かれた全ての者に対する執り成しである。こうして個別性の立場は神へ帰還する。ティリッヒの見解によれば、その帰還の原理を展開させるのが、聖霊の働きである（vgl., *ibid.*, SS.365-366）。聖霊は、

世界が原理的にキリストを通して神へ帰還していく中で作用する。では、その働きは如何なるものであるのか。教義学では断片的な示唆が与えられるだけであり、聖霊のわざに関する具体的な記述は、第三部の「倫理学」まで持ち越されることになる（vgl., *ibid.*, SS.376-425）。

教義学では、聖霊の働きは端的に「教会の生の原理」となる。罪過性の状態を克服する高挙されたキリストと人間の交わりは、教会を形成する（vgl., *ibid.*, S.366）。教会の現実存在は、高挙されたキリストと聖霊の働きに依存している。その場合、聖霊の働きは教会において、聖書と sacrament の形式として把捉される（vgl., *ibid.*, S.367）。聖霊の働きは、キリストにおける神の恩寵の使信＝聖書、及び教会の聖なる行為における神の恩寵の観照＝sacrament によって媒介される。聖書は抽象的な sacrament であり、sacrament は可視的な言葉であり、両者は実質的に同一のものである。従って、両者の価値の優劣を議論する必要は全くないのである。ティリッヒが指摘しているように、言葉への偏重は抽象的で効力を欠いたプロテスタンティズム的な悪弊。前期ティリッヒの表現では「プロテスタント的空虚」を、sacrament への偏重は制度的権能に固執するカトリシズム的な悪弊を生むので危険である（vgl., *ibid.*, S.367-368）<sup>(14)</sup>。

あらゆる言葉、あらゆる行為が、神学的原理を厳正に表現している限り、神の言葉となり、sacrament となり得る。救済は歴史的に成就されてこそ有意味となるから、個人は「歴史的キリスト」との生きた関係を持たねばならず、罪過性の立場が廃棄される現実の共同体に関与しなければならない。このように教会は逆説の領域に属しており、神学的原理の諸要素を体現している。つまり、教会は絶対的範疇に基礎付けられているので、絶対的な意味において多数性を包括し、統一性を達成するように求められる。又、教会は高挙されたキリストとの結合により罪過性の状態から上昇しているので、聖性を完備していなければならない。さらに、キリストと結びつく者は全て教会に帰属することになるので、教会は普遍性を維持せねばならない。教会は相対性の領域（世界史）の中で、現実との齟齬があるにもかかわらず、こうした逆説的な特徴を示さねばならない（vgl., *ibid.*, S.369）。

教会史は、神学的原理が反省の立場に入っていくことで形成され、世界史は、反省の立場が神学的原理へ向かっていくことで形成される（vgl., *ibid.*, SS.369-370）。ティリッヒの理解によれば、教会史は歴史的過程の相対性と神学的原理の絶対性を結合する「総合的概念」である。教会史と世界史の相互関連は、次のような二重の運動として考察される。つまり、神学的原理から歴史的過程の多様性が発出される運動として、多様性から神学的原理へ集束する運動として、である。第一の運動は神学的原理を歴史的生（自由による全ての行為）へ適用させることであり、総合的な性格を持つ。この運動は歴史的生の新たな形式を創造し、世界史的機能を担う。但し、この運動は反省の領域で打撃を与えられ、神学的原理の働きを消耗させ、前期ティリッヒの表現で言う「逆説の減退」を引き起こす場合があるので、神学的原理の永遠の反動によって、絶えずその純粋性を保持しなければならない。世界史と神学的原理の統合につ

いては、後続の神学的倫理学の課題となる。第二の運動は、自然に対する人間的自由の関係（文化）、自由に対する人間的自由の関係（道徳）、神に対する人間的自由の関係（宗教）から生じる全ての可能性において、絶対的要素を見出すことにより完遂される。いずれにせよ、両者の運動には統一性を達成するという目的がある。しかし、その目的は単に弁証法的に完結されないのである。何故ならば、そのように完結されてしまうと、反省の立場の全否定、逆説の止揚になってしまうからである。反省の立場を否定せずに、原理的かつ効果的に、絶対的なものを指定しなければならない。絶対的な統一の状態は神学的原理の第三の要素に従って、時間の中で考えられることはなく、超時間的な考察へ、つまり終末論へ導くのである。

## （２）神への自然の帰還

自然は絶えず個別的なものを産出していき、それによって個別性の立場を肯定し、内部完結的な弁証法を形成する。従って、罪過性の立場も自然という客観的根拠に従って、現実に残り続けることになる。このような自然が神へ帰還するとは、一体どのようなことを意味するのか。ティリッヒによれば、神への自然の帰還とは、自然の産出する個別的なものが神的生の永遠の過程における一要素（それが本質的にあるところのもの）へ帰還することを意味する（vgl., *ibid.*, SS.371-372）。つまり、生の多様性を神の統一性へ向けて実現させるために、自然が永続的に新しい個別的なものを創出していくことは義とされ、個別的なものの死は創造の契機として有意義性を付与されるのである。

通常、人間の死は、その他の自然存在の死と同様の意味を持っている。しかし、人間の死は、神の人間化とキリストの高挙によって「個別的人格性の完成」と捉えられ、自然のそれとは区別される。かくて人間の死は、本質的に超時間的な意味において存在するものへの帰還として理解され、永遠における不死性に転じる。我性の最高の完成であると同時に克服（滅却）である個別的人格性が、人間を自然から区別する。この個別的人格性は、子なる神が人間になった時に自ら肯定したものであり、永遠性への移行によって完成へともたらされるものである<sup>（15）</sup>。ティリッヒの表現を用いるならば、完成とは、逆説としての逆説において含まれたものが逆説の形式なしに実現されるということである（vgl., *ibid.*, S.373）。

聖霊論は最後に、永生論で締め括られる。永生とは、神の国として実現される絶対的な状態であり、神の自由なる愛において実現される多様性の永遠なる統一性である（vgl., *ibid.*, S.375）。永生は完成の領域であり、そこで抽象的なものと具体的なものの対立が克服される。即ち、永生という完成の領域で、抽象的なものが具体的なものとなり、具体的なものが抽象的なものとなり、父なる神と子なる神の緊張は廃棄される。個別的存在が子なる神と結びついている限り、父なる神は個別的なものとしての個別的なものに対して、恩寵の然りを与えるのである。



## む す び

個別的存在は、恣意的自由によって神の全能に反抗し、罪過性の立場に転落して、罪惡、苦難、死を蒙った。それに対して、神の愛が罪過性の立場に介入することで（神の人間化）、個別存在は神との統一性に帰還し得る可能性を与えられた。個別存在が帰還し得るところの統一性は、原初の統一性とは別様のものであり、その帰還は精神と自由によって可能となる。この統一性から聖なる共同体（教会）が出現し、歴史的現実化のプロセスが開始されるのである。初め（創造）と終わり（終末）に分割される時間的差異が、神的生において 元来、神の中に存在しないにもかかわらず 担われるからこそ、我々において墮罪と救済を論じる宗教的認識が喚起されるのである。初期ティリッヒによれば、このことが神学的営為を遂行させる永遠の真理に他ならない。この真理は、完全となるものが未だないということを知っており、それにもかかわらず、やがてそれが到来するという確信を与えるものであり、信仰における希望の要素となる。即ち、神学は相対性の負荷を担わねばならず、その中で神学的逆説を肯定しなければならない。

初期ティリッヒの教義学体系は、神の躍動的生を弁証法的に叙述することによって構成されている。しかし、それは単純な弁証法的枠組に規定され得ない。例えば、対立軸として挙げられる神の愛（無条件的赦免）と神の怒り（絶対的断罪）は、単純な正・反の対立関係ではなく、神の恩寵によって表裏一体を成しているような神学的逆説の関係にある。さらに、両者の対立の克服は、弁証法のプロセスにおける総合によるのではなく、神的な逆説的統一における終末論的综合によると考えられている。神思想における逆説の強調は、同時代のカール・ホルが試みたルター解釈に見られる特徴でもあるが、初期ティリッヒの場合は過度の倫理化を回避し、神学的に先鋭化しているという点で、新たな視点が加えられていると言える。

結論的に言えば、初期ティリッヒの教義学は、生の弁証法を方法論的基盤としつつ、その中に神学的逆説を組み入れることによって構築されているのである。ところが、弁証法的枠組における神学的逆説の適用は、極めて錯綜した構造を作り出すことになり、解釈的な困難さを生じさせている。つまり、教義学体系を構築する際に求められるのは、弁証法的な総合であるのか（神的生の叙述は明らかに弁証法で行われている）、逆説的な統合であるのか（教義学の解釈原理は明らかに逆説概念によって行われている）、判然としない。さらに、同語反復的に過ぎる論理形式の繰り返しは、全体の議論を単調なものにしている。又、鍵概念であると思われる「個別的なもの」、「絶対的範疇」、「個別的人格性」などについて、期待されるほどの明快な概念規定は見られず、ティリッヒの意図を理解困難にしている。とりわけ、歴史理解（世界史と救済史の関係など）は、前期ティリッヒの「キリスト論と歴史解釈」（Tillich[1930b]）に見られる徹底した議論と比較すると、極めて不十分であると言わざるを得ない。随所で強調される逆説

の適用は、宗教的認識体系における神学的原理の具現化といった教義学の課題に即応した議論であるが、結局のところ、キリスト論の位置づけが不明瞭なまま終わっている。同時代のキリスト論をめぐる論争において、ティリッヒ自身が如何なる立場を取っていたのか、このテキストから読解することは困難である（例えば、史的イエスにおける終末論という問題について、リッチル神学的な倫理的合理化は避けられているが、後年の弁証法神学に見られる実存論的な現在化の視点は、このテキストから読み取れない）。

以上の点をもって、この教義学が未公開草稿の状態に留まった理由とすることも可能であろう。しかしながら、こうした複雑な論理構成には、哲学と神学の思惟的、及び方法論的な緊張関係が凝縮されているように思われるし、教義学自体の評価にしても、先の弁証学、及び次の倫理学の考察を踏まえた上で、包括的に行われるべきであると考えられる。従って、今後の課題は、聖霊論から倫理学への展開を追跡することであり、初期の組織神学構想の全体において教義学の評価を再考することである。

## 註

- (1) 初期ティリッヒの神学的原理に関しては、拙論「初期ティリッヒの組織神学構想（１）」『組織神学』（1913年）の「弁証学」を中心に、『ティリッヒ研究』（現代キリスト教思想研究会）第4号、2002年3月、27-44頁所収を参照されたい。
- (2) 当然のことながら、神思想における「人格」概念は問題とされるべきであるが、この教義学では全く言及されていない。「人格神」という言葉も見られない。ティリッヒの宗教思想における「人格神」をめぐる諸問題に関しては、芦名定道「ティリッヒとアインシュタイン 人格神めぐって」『ティリッヒ研究』（現代キリスト教思想研究会）第5号、2002年9月、1-18頁所収を参照。
- (3) Vgl., Gunkel, Gott, Gottesbegriff im AT, in: RGG<sup>3</sup>, SS.1530-1545.
- (4) ティリッヒの理解によれば、三位一体論は教義学体系の主要部門と直接的な関係を持ち、各部門との連動によって「生きた体系」を構築する。歴史的に見て、三一論の意識的発展は、高擧されたキリストと聖霊の結び付き、ギリシャ哲学における学問的な基礎付け、礼拝と教義における三位一体論の定式化を経てきた。しかし、ティリッヒの解釈によれば、啓蒙主義以降に加速された三一論の抽象的な形式化は、キリスト論から宗教的意識を放逐することになり、三一論を形骸化してしまった（vgl., Tillich[1913], S.330）。その反動として、ドイツ観念論は三一論的な思想形成を中心に据えたが、例えば、三一論をヘーゲルの場合では、即自存在、対自存在、即自且対自存在の弁証法的統一として、シェリングの場合では、非限定的存在、限定的存在、自己限定的存在の統一として把握する、直接的な宗教的效果は得られなかった。
- (5) Vgl., Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes, Zur Gotteslehre*, Chr. Kaiser Verlag, 1980,

SS.144-147.

- (6) カントとシェリングにおける罪論に関しては、諸岡道比古『人間における悪 カントとシェリングをめぐって』、東北大学出版会 2001 年を参照。
- (7) この問題に関しては、拙論「創造と堕落の問題 P.ティリッヒの自由理解を手掛かりに」、『ティリッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会)創刊号、2000 年 3 月、49-66 頁所収を参照されたい。又、後期の『組織神学』における罪論の解釈については、拙論「P.ティリッヒにおける「罪」概念の問題『組織神学』第二巻の「疎外」概念を中心に」、『神学研究』(関西学院大学神学研究会)第 47 号、2000 年 3 月、107-124 頁所収を参照。
- (8) 初期ティリッヒにおける神義論の発展史を概観しておこう。1908 年の「一元論的世界観と二元論的世界観の対立はキリスト教的宗教にとって如何なる意義を有するか」では、神義論は目的論的一元論として解釈され(vgl., Tillich[1908], SS.112-113) 神の世界創造における目的論的な志向性(神的テロス)が最高善の実現に直結するものと考えられている。1913 年の『組織神学』『教義学』では、現実の苦難に関与する神の愛が重視され、神義論を自ら担う神こそが我々の神として義とされるのだという「神義論の原理」が論じられた(vgl., Tillich[1913], S.341)。しかし、それらの記述は断片的なものに過ぎない。現段階で参照可能な一次資料に限って判断すれば、神義論が初めて主題化されたのは、第一次世界大戦による実存的衝撃を経験した後の、1916 年の未公開草稿「神義論」においてである。尚、この問題に関しては、以下の文献が詳しい。Vgl., Jörg Eickhoff, *Theodizee, Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der theologischen Fragestellung*, Frankfurt a.M. 1997; *Das Problem der Theodizee im Werk von Paul Tillich*, in: NZSTh, Bd.44, Walter de Gruyter 2002, SS.43-70.
- (9) 従って、歴史の一面的解釈は誤謬となる。例えば、神の義の弁証法が倫理的にのみ解釈されると、神の聖性によって要求される絶対的当為の意識が過剰に強調されるようになる。その結果、神の義の弁証法はパリサイ主義的な歪曲を引き起こしてしまう。ティリッヒによれば、パリサイ主義者は、神から絶対的に肯定的な判断を得るため、自らが到達した相対的な倫理的肯定性(倫理的応報思想)を利用し、ついには個別的立場を絶対化するに至る。
- (10) この時期のティリッヒは、マルティン・ケーラーの薫陶を受けて間もない頃であり、暗黙裡に「聖書的キリスト(der biblische Christus)」像を議論の前提にしているのかもしれない。但し、同時代の史的イエスをめぐる論争、歴史的懐疑主義をめぐる論争に対して、ティリッヒが如何なる立場を取っていたのかについては、慎重な議論を要するであろう。ティリッヒとケーラーの関係については、Gunther Wenz: *Die reformatorische Perspektive, Der Einfluß Martin Käblers auf Tillich*(1989), in: *Tillich im Kontext, Theologiegeschichtliche Perspektiven*, (Tillich-Studien Band2), LIT Verlag: Münster 2000, S.207-228 を参照。
- (11) この問題は、啓示史との関連で考察される。「啓示史が真のキリストの誕生の歴史である[傍点は本文の強調]」(vgl., Tillich[1913], S.351)と述べられているように、神によって与えられた人類の発

展の全条件が、キリストの到来という啓示史の一点に収斂される。神は啓示史の中で完全なる啓示、即ち、永遠なる神の子を受け入れるよう準備されたのである（初代教会のロゴス論）。

- (12) 「義認の逆説」なる表現は Tillich[1919]の鍵概念であり、Tillich[1924]で提示される「懷疑者の義認（Rechtfertigung des Zweiflers）」思想に結実するものである。前期ティリッヒの義認解釈については、拙論「義認の絶対的逆説 ティリッヒの義認理解をめぐって」、『ティリッヒ研究』（現代キリスト教思想研究会）第２号、2001年３月、39-55頁所収を参照。
- (13) キリストの十字架によって人間の和解を理解しようとする考え方から、犠牲の思想（Opferidee）が生じる（vgl., Tillich[1913], SS.359-360）。キリストは罪の贖罪に対して自らを犠牲に供する「罪なき犠牲」である。神は贖いの賜物を子に選んだということ、従って神は犠牲者であると同時に犠牲を求める者であるということ、これも又、キリストの犠牲の逆説を証し示すことになる。
- (14) この点については、拙論「批判と形成 前期ティリッヒのプロテスタンティズム論」、『ティリッヒ研究』（現代キリスト教思想研究会）第３号、2001年９月、55-72頁所収を参照。
- (15) このことが復活の思想と関連する。復活とは、キリストの復活において基礎付けられる人格性の永遠の意味についての教説である（vgl., Tillich[1913], S.374）。魂の不死と区別された身体の復活に強調点が置かれると、この教説は理解不可能となる。それに対してティリッヒは、復活を、個別的人格性が神の永遠において肯定されることであると解釈し、それをキリストの復活の究極の意味であると理解している。

（こんどう・ごう 京都大学大学院文学研究科博士後期課程）

